





# Reinventando la emancipación social*

**BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

Doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale y director del Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra (Portugal)

Pienso que vivimos un tiempo que exige que las soluciones a los problemas políticos sean discutidas en un campo más amplio de debate sobre los conocimientos, sobre la epistemología y sobre la teoría.

Hoy me voy a concentrar en los aspectos políticos, señalando que vivimos un tiempo paradójico que nos crea, por un lado, un sentimiento de urgencia –es decir, tenemos que actuar ahora porque ya no aguantamos más la injusticia social en el mundo y porque hay un colapso ecológico–, mientras que por otro lado está la guerra, que parece la mejor manera de resolver los conflictos. Marx decía que el capitalismo tiene una capacidad destructiva, y parece que en este momento tenemos mucha más destrucción que creatividad. Sin embargo, por otro lado hay un sentimiento opuesto, que es el sentimiento de que, dada la amplitud de los problemas que enfrentamos, necesitamos cambios muy complejos y muy amplios, que son cambios civilizacionales: necesitamos otra civilización. Ya no basta tomar el poder; hay que transformar el poder, hay que transformar las sociedades.

De alguna manera pensamos que, al punto que llegamos, los instrumentos que fueron creados para traer una emancipación social están produciendo el efecto opuesto, un efecto perverso. Hoy sabemos que se violan los derechos humanos para, aparentemente, preservarlos; se destruye la democracia, aparentemente para defenderla; se destruye la vida, aparentemente para defenderla (un millón de personas ha muerto en los últimos cuatro años en Irak). Es decir que hay una contradicción tan fuerte que parece que el concepto de revolución, si hoy es aceptable, tiene que ser entendido no en una concepción de Marx, pero probablemente sí en una concepción de Walter Benjamin.

Para Walter Benjamin la revolución no era el motor de la historia, era un freno antes del abismo. Es decir que tenemos que crear una revolución para impedir que caigamos en el abismo, y me parece que eso es lo que está pasando. Con esta idea de los tiempos muchas cosas están confundidas: está confundida la idea del corto plazo con la idea del largo plazo, porque por un lado hay una urgencia de dar prioridad a la táctica, a alianzas heterogéneas, limitadas, etc., y por otro lado es necesario dar prioridad a las estrategias, a una idea ideológica del futuro y de otra sociedad. Entonces hay una desestabilización entre los conceptos de largo y de corto plazo, y también una confusión o una desestabilización en los conceptos de reforma y de revolución.

La reforma, como ustedes saben, fue siempre el proceso de cambio a través de elecciones. Nosotros tenemos hoy procesos reformistas que parecen revolucionarios; es el caso, probablemente, de Bolivia y de Venezuela. Por otro lado, tenemos procesos revolucionarios que parecen reformistas, como el de los zapatistas en Chiapas. Y tenemos, como acostumbro a bromear un poco al respecto, procesos reformistas que ni siquiera reformistas parecen, como el caso de Lula en el Brasil. Entonces, de todo esto resulta que es necesario reinventar la emancipación social.

Hay otro factor que caracteriza a nuestro tiempo: la relación entre teoría y práctica. Nunca la disonancia, la discrepancia entre teoría crítica y teoría política de emancipación y práctica de emancipación ha sido tan grande como ahora. ¿Por qué? A mi juicio, primero, porque probablemente la parte más grande de la teoría crítica fue desarrollada en el Norte global, en los países del Atlántico norte, mientras que las prácticas novedosas, transformadoras de la sociedad, están ocurriendo en el Sur global. Entonces hay aquí una invisibilidad recíproca dentro de una práctica que cada vez es más subteorizada y una teoría que parece irrelevante para las prácticas novedosas que están ocurriendo en nuestros países.

En segundo lugar, en los últimos 30 años surgieron nuevos agentes, nuevos actores, nuevas luchas sociales y políticas, nuevas formas de agencia que no están debidamente teorizadas por una teoría crítica; los movimientos indígenas, los movimientos de mujeres, los movimientos de gays y lesbianas son ejemplo de esto. Entonces pienso que esa discrepancia creó una relación casi de trampa entre teoría y práctica: para la teoría la práctica es un fantasma y para la práctica la teoría es un fantasma, y no hay realmente una buena coordinación. Por eso acostumbro a decir que no necesitamos alternativas, sino que necesitamos pensamiento alternativo de alternativas, porque muchas alternativas existen hoy, pero no son reconocidas como tales; son marginadas, son invisibilizadas, son excluidas, son despreciadas y también desperdiciadas. Por eso pienso que debemos partir de este diagnóstico para ver cuáles son los pasos que debemos dar.

Primer paso: aprender con el Sur. Estoy produciendo, con mucho trabajo, lo que llamo Epistemología del Sur, que es una comprensión del mundo mucho más amplia que la que nos da la comprensión occidental, y que a pesar de ser cada vez más clara, no está todavía contabilizada en las soluciones políticas y teóricas que por ahora tenemos. Entonces hay que aprender toda la riqueza práctica y también teórica que en el Sur global ha surgido en las últimas décadas. Por eso es necesario pensar que la diversidad del mundo es inagotable, por lo que no hay una teoría general que pueda surgir y dar cuenta de toda esta diversidad del mundo. Cuando hablamos de reinventar la emancipación social, probablemente debamos usar la palabra en plural: emancipaciones sociales. Aquí, por otra parte, con la idea de la diversidad, surge el problema de la interculturalidad, y lo importante de la interculturalidad es que no es una cuestión solamente cultural, sino una cuestión política, y por eso tiene que ser tratada a nivel de dos temas que voy a tratar más detalladamente: el Estado y la democracia.

El segundo paso es una lectura amplia de las contradicciones de las sociedades capitalistas. No se trata solamente de la contradicción entre capital y trabajo, que es importante, sino también la contradicción entre capital y naturaleza, la contradicción entre individuo e identidad cultural, y, asimismo, la contradicción entre colonizador y colonizado.

Hoy por hoy voy a intentar demostrar que el capitalismo nunca ha existido sin colonialismo y que hoy en día, para entender nuestras sociedades, tenemos que partir de la idea de que son sociedades no solamente capitalistas, sino también sociedades coloniales. Es decir que el colonialismo no terminó con la independencia; continuó, siguió siendo ejercido por mecanismos nuevos y por algunos bastante viejos, como voy a intentar demostrar.

El tercer paso es una concepción muy amplia del poder de opresión. El poder tiene varias fases, y yo identifico en mi trabajo las siguientes: la explotación (capital-trabajo), el patriarcado (hombres-mujeres), el fetichismo de las mercancías y la diferenciación identita-



Los ***Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*** constituyen una iniciativa del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) para la divulgación de algunos de los principales autores del pensamiento social crítico de América latina y el Caribe: Ruy Mauro Marini (Brasil); Agustín Cueva (Ecuador), Alvaro García Linera (Bolivia); Celso Furtado (Brasil); Aldo Ferrer (Argentina); José Carlos Mariátegui (Perú); Pablo González Casanova (México); Suzy Castor (Haití); Marilena Chauí (Brasil); Florestan Fernandes (Brasil); Orlando Fals Borda (Colombia); Mayra Paula Espina Prieto (Cuba); Edelberto Torres Rivas (Guatemala); Carlos Tünnermann Bernheim (Nicaragua); Daniel Mato (Argentina); Hugo Aboites (Brasil); Jaime Ornelas Delgado (México); Jorge Landinelli (Uruguay); Marcela Mollis (Argentina); Pablo Gentili (Brasil); Víctor Manuel Moncayo (Colombia); Susana Novick (Argentina); Antonio Negri (Italia); Guillermo Almeyra (Argentina); Luis Tapia (Bolivia); Boaventura de Sousa Santos (Portugal), René Zavaleta Mercado (Bolivia); Rodolfo Stavenhagen (México); Milton Santos (Brasil); Silvio Frondizi (Argentina); Gerard Pierre-Charles (Haití); Aníbal Quijano (Perú), y Juan Carlos Portantiero (Argentina), entre otros.

Los ***Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*** se publican en el periódico *La Jornada* de México, en los *Le Monde Diplomatique* de Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, España y Perú.

Coordinación Editorial: **Emir Sader**

**CLACSO** es una red de más de 254 instituciones que realizan actividades de investigación, docencia y formación en el campo de las ciencias sociales en 25 países: **www.clacso.org**

ria desigual. Estas crean el sexismo, el racismo, las limpiezas étnicas y la dominación, que recurren a asimetrías de poder entre sujetos políticos iguales en teoría pero no en la práctica, y al trueque desigual. Entonces hay aquí un conjunto enorme de relaciones de poder que resultan todas de diferentes maneras de caracterizar la parte más débil en una relación de poder. En una relación de poder hay un opresor y un oprimido, una parte fuerte y una parte débil. Pero hay distintas maneras de caracterizar al más débil; una es llamarlo inferior, otra es llamarlo ignorante, otra es llamarlo retrasado o residual llamarlo local o particular, llamarlo improductivo, perezoso o estéril. Estas son las cinco formas a través de las cuales los mecanismos de poder caracterizan a la parte más débil, y las diferentes formas de poder se distinguen por la manera en como organizan estas diferentes caracterizaciones; son constelaciones de discriminación que existen.

Un cuarto paso, a mi juicio, es reconocer muy bien lo que está pasando en las sociedades capitalistas contemporáneas. Podemos decir que seguimos en sociedades capitalistas, pero hay cambios, cambios muy profundos. ¿Cuáles son los más importantes? A mi juicio, el primero es que el capital se está liberando de los lazos políticos que tenía antes a través de su vinculación al Estado y a las políticas sociales. Hay un proceso de proletarización y otro de desproletarización intensos, con una consecuencia fuerte de fragmentación de clases. Hay una nueva política de desposesión de los campesinos, de los indígenas, de las estructuras de producción local; hay un aumento de violencia estatal; hay, por otro lado, una destrucción de la propiedad pública, de los servicios públicos a través de la privatización. La propiedad pública es un ahorro, una inversión del país, y cuando se privatiza ese ahorro o esa inversión, se la destruye.

Hay una militarización cada vez más grande, sobre todo en este continente, y particularmente en la Amazonia, y eso para mí es una de las señales más peligrosas de lo que está pasando. Yo pienso que la región andina va a estar incluida en el mismo proceso de militarización que se pretende. Hay, por otro lado, una criminalización de la protesta social: ustedes saben que, siguiendo una decisión del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, los países fueron obligados a aplicar nuevas leyes antiterroristas. Yo vengo del Perú y de Chile, donde 800 líderes indígenas están incriminados por leyes antiterroristas, es decir que fueron considerados terroristas. ¿Por qué? Porque bloquearon carreteras, y en Chile y en el Perú bloquear una carretera es un acto terrorista. Por otro lado, finalmente, hay culturas populares muy industrializadas que crean una cultura de resignación y de resistencia para una sociedad distinta.

Un último paso es un llamado de atención a lo que yo llamo la sociología de las emergencias, es decir, prestar atención a las señales de cosas nuevas, de resistencias nuevas, de luchas que por ahora son locales, no muy desarrolladas, embrionarias, que traen en sí la aspiración de una nueva sociedad. Son nuevas formas de acción, nuevos actores, y por eso están creando una otra radicalidad de lucha. Yo pienso que es importante reconocerlo: la radicalidad de la lucha hoy no se mide por los medios que se usan –por ejemplo, elecciones– sino por el modo en que aquella afecta al capitalismo. Cuando el capitalismo se siente afectado –una petrolera, una empresa minera, etc.– hay una lucha radical.

Veremos cuáles son las características estratégicas de las resistencias que hoy por hoy se dan en el continente.

Primero, hay diferentes lenguajes, nuevas narrativas, diferentes sueños de una sociedad nueva y distinta, hay nuevos imaginarios de problemas y nuevos imaginarios de soluciones.

Segundo, hay nuevos actores y prácticas nuevas transformadoras, hay nuevas formas de organización. Miren, por ejemplo, la lucha continental contra el ALCA y su éxito. Yo fui testigo de la creación de la Coordinadora Andina de las Organizaciones Indígenas en el Cuzco. Es el primer acto fundacional indígena a nivel del continente.

En tercer lugar, hay una nueva territorialidad de la que voy a hablar un poco más adelante, pero que muestra que en las sociedades hay formas de crear territorios autónomos, donde se crean sociedades autónomas alternativas al capitalismo mismo. Los territorios indígenas han sido siempre un buen ejemplo, pero podemos mencionar las juntas de buen gobierno en México, los piqueteros en la Argentina, las insurrecciones urbanas de Oaxaca, de Buenos Aires o de El Alto, que realmente crean territorialidades nuevas. Algunas son fugaces, pero muestran la posibilidad de una alternativa.

En cuarto lugar, hay una nueva política de legalidad e ilegalidad. Las nuevas resistencias son muy pragmáticas, utilizan la legalidad que está a su disposición, pero también medios ilegales. Hay una forma de utilizar la ilegalidad que puede ser totalmente pacífica, pero no está en el marco del derecho oficial.

En quinto lugar, las resistencias apuntan a lo que podríamos llamar desmercantilización de la vida, es decir, las cooperativas, las organizaciones económicas populares, las nuevas formas de servicios de organizaciones comunitarias que están produciendo valores de uso y no valores de trueque. Me parece que esta es una característica importante.

En sexto lugar, hay una relación nueva entre seres humanos y naturaleza, y aquí el campo para establecer alianzas es enorme: ecologistas con campesinos y con indígenas, precisamente porque todos comparten la aspiración de una nueva relación entre los humanos y la naturaleza. Estas alianzas se van a dar también en el dominio de los transgénicos, donde ecologistas y campesinos se unan. Por ejemplo, el estado de Paraná, en el Brasil, se ha declarado un estado libre de transgénicos porque en ese país la soya, sobre todo, es totalmente transgénica. Imagínense que los productores de soya de Santa Cruz declaren a Santa Cruz un departamento libre de transgénicos; sería una cosa muy importante para el país.

En séptimo lugar, es muy importante anotar que esta lucha es por la igualdad pero también por el reconocimiento de la diferencia.

Por último, los nuevos objetivos combinan de una manera muy interesante y novedosa lo utópico con lo que es eficaz por ahora. Yo pienso que hoy estamos en un proceso en que se están creando nuevos derechos fundamentales: el derecho al agua, el derecho a la tierra, el derecho a la energía, el derecho a la biodiversidad y el derecho a los recursos naturales. Nada puede ser más fundamental porque la supervivencia de la gente está basada en eso, y me parece que esa es una característica.

Y probablemente la última (no me puedo alargar demasiado) es una insistencia en la educación popular: antes la gente se movilizaba, pero los líderes sabían lo que hacían y los de abajo seguían a sus líderes sin razones. Hoy, cada vez más la gente quiere razones propias para movilizarse, y se exige una otra forma de educación popular.

Todas estas resistencias están dando lugar a cuatro consecuencias, de las cuales voy a tratar dos.

El neoliberalismo dice que no hay alternativa para la economía, pero están surgiendo alternativas económicas; también están surgiendo alternativas al Estado moderno y a la democracia. Voy a referirme al Estado y la democracia. Primer punto, vivimos un periodo de actos fundacionales. Es decir, pienso que sobre muchos procesos que estamos viviendo en el continente existe la sensación de que son actos fundacionales, una nueva democracia, un nuevo Estado.

Todo acto fundacional tiene las siguientes características: es originario, es incompleto y es confuso. Es confuso porque es semiciego para los que lo conducen y es confuso para los que se oponen a él. Esta combinación de semiceguera y semiinvisibilidad crea las confusiones propias de los procesos de transición. Claro que un proceso de este tipo exige una atención analítica, pero aquí está la dificultad: cuanto más necesaria es la reflexión analítica, más difícil es hacerla, y eso es también típico de los procesos transicionales y fundacionales. ¿Cuáles son los desafíos que vamos a enfrentar?

Primero: cómo articular identidad cultural con interculturalidad igualitaria y a ambas con la reforma política del Estado y con una nueva democracia. Y es que en un momento fundacional todo se vuelve problemático; por ejemplo, conceptos básicos se vuelven muy problemáticos, como el concepto del bien común, el concepto de identidad nacional, el de solidaridad nacional, el de continuidad territorial; todo eso está en cuestión.

En segundo lugar, el desafío de cómo articular formas propias de organización y movilización con la participación política en el marco de las instituciones todavía dominantes en el periodo transicional.

El tercer desafío se trata de cómo superar divisiones internas cuando el apego a la unidad es tan fuerte como el apego a la diversidad.

En cuarto lugar, cómo articular diferentes niveles y diferentes tipos de lucha por la autodeterminación local, regional, nacional, política, cultural, económica y para los pueblos indígenas. Un reto especial es cómo transformar energías que vienen de caminos milenarios en estrategias políticas que son ambiciosas pero que, al mismo tiempo, tienen que tener un impacto positivo aquí y ahora en la vida de la gente, porque de otra manera se desacreditan. Cómo consolidar ganancias políticas y hacerlas irreversibles. Cómo construir alianzas que cumplan dos condiciones: no quitar a las luchas su carácter y concentrarse en cuestiones productivas. Muchas veces, en estos periodos fundacionales, las luchas más duras son las más irrelevantes: las luchas que son del dominio simbólico y que no deciden, de hecho, nada fundamental. Esta es la turbulencia característica de un proceso fundacional y transicional.

Vamos a ver en qué contexto debemos discutir estas cuestiones en este continente, que es distinto al africano y al asiático. Yo pienso que el contexto implica una doble característica: la interculturalidad y la poscolonialidad. En Bolivia y en el continente en general veo que mucho se ha discutido la cuestión plurinacional, pluricultural, intercultural, pero no la cuestión poscolonial, y a mi juicio las dos son igualmente importantes. Claro que el problema de la interculturalidad tiene de inmediato una dificultad, y es que presupone una cultura común, pues sin ésta no hay interculturalidad. ¿Cuál es la cultura común? Es la manera específica en que la sociedad va a vivir y a organizar su propia interculturalidad; esa será la cultura común.

Y el aspecto poscolonial es fundamental para entender lo que pasa en Bolivia, en el Ecuador o en el Brasil hoy en día. Es lo que va a determinar que la interculturalidad en Bolivia sea distinta de la interculturalidad en Bélgica, o que la interculturalidad en Irlanda del Norte o en Bolivia sea distinta de la del Canadá. Lo poscolonial significa para mí el reconocimiento de que el colonialismo no terminó con la independencia. Al contrario, continuó, y por eso los países del continente pasan por un doble proceso histórico, el proceso de la independencia y el de la




postindependencia, y ahora están entrando en un segundo proceso: la poscolonialidad.

Miren cómo el Brasil, por primera vez en su historia, admite que es una sociedad racista y que necesita una acción afirmativa y de discriminación positiva para las comunidades negras, afrodescendientes, casi 200 años después de la independencia. Es decir que recién ahora los países están reconociendo su pasado colonial. Pienso que Alvaro García Linera, en su libro sobre el Estado plurinacional, reconoce de manera brillante esta poscolonialidad. Este reconocimiento va a significar también algo políticamente complicado pero sencillo de analizar: en un periodo transicional habrá necesidad de acción afirmativa y de discriminación positiva para resolver la injusticia histórica. El poscolonialismo es el reconocimiento de que hay una deuda histórica y de que no basta pensar en el futuro para resolver las cosas; es necesario un encuentro con el pasado y ese encuentro con el pasado es la parte más dolorosa porque no se reduce a palabras, se trata de políticas.

Esto va a significar una cosa muy importante que yo llamo la geometría variable de los Estados. Es decir que no se puede aplicar el mismo concepto ni los mismos criterios a todo el país. Por ejemplo, si se acepta la idea de la poscolonialidad, el concepto de autonomía no se puede aplicar de la misma manera a poblaciones criollas y a poblaciones indígenas. Por eso me parece importante tener siempre este doble contexto intercultural y poscolonial. Nada puede ser aplicado de un modo uniforme para la construcción de un Estado poscolonial y plurinacional, pluricultural. El principio es que lo unificado no significa lo uniforme. Es decir, se puede ser unificado pero no uniforme, y eso debe ser discutido a diferentes niveles de articulación entre interculturalidad, colonialidad y poscolonialidad. Yo voy a discutirlos a nivel de la institucionalidad del Estado y su territorialidad y a nivel de la democracia, por las formas de participación y de representación.

Pero esta articulación de interculturalidad y poscolonialidad, además de reconocer la injusticia histórica, va a reconocer otra cosa: que los consensos o soluciones que se van a generar nunca son falsos o verdaderos, son razonables o irrazonables. O sea que aquí no hay un concepto de verdad universal, hay una racionalidad que discurre en torno de razones, de consensos que se van generando.

Por otro lado, esta articulación exige que en este momento todas las soluciones –fundacionales, transicionales– sean transitorias, experimentales. Por ejemplo, voy a defender que la nueva Constitución de Bolivia debería valer sólo por años, no más, y que sea evaluada al cabo de esos dos años. No es posible, en un momento fundacional, tener una conciencia de todos los conflictos y de todas las posibilidades de lo que va a suceder. La posibilidad de perversidad es enorme. Voy a intentar demostrar un poco más adelante cómo es eso, pero lo importante aquí es ver que la articulación entre interculturalidad y poscolonialidad exige otra cosa, que es un nuevo bloque histórico, en el que los pueblos indígenas van a tener un nuevo papel protagónico, y eso también es nuevo en algunos países, sobre todo en Bolivia y en el Ecuador. El bloque histórico tiene que pasar por eso. Un bloque histórico significa que no hay aislamiento; si no hay un grupo protagónico, tiene que articularse con otros grupos, tiene que saber salir de sí mismo y entrar en diálogo con otros grupos sociales bastante heterogéneos.

Aquí hay desde un principio un problema para este bloque histórico: las lealtades indígenas no son solamente nacionales, son sobre todo locales y transnacionales. En este momento la lealtad continental está creciendo de una manera muy fuerte, como lo que pasó en Cuzco, lo que está pasando en las cumbres. Eso significa que los pueblos indígenas están produciendo un programa mínimo no negociable que va a ser presentado a todos los Estados, a todos los candidatos a nivel local o nacional en diferentes países. Esa es una realidad que está en marcha y, naturalmente, hace que la constitución del bloque histórico sea mucho más difícil.

Pienso que para superar estas dificultades, además de las lealtades cruzadas, existe la necesidad de superar divisiones internas. Un mal muy peligroso es el extremismo identitario, por ejemplo, quién es el pueblo más originario. Empezar por ahí es una invitación al desastre; es necesario luchar contra la fragmentación y el fraccionalismo y también contra el aislamiento. En segundo lugar, también dentro del movimiento originario es necesaria la traducción intercultural, que no se da simplemente entre poblaciones indígenas y poblaciones eurocéntricas o de eurodescendientes; es necesaria también dentro de los movimientos indígenas. Los diálogos son distintos cuando estamos en contra de algo, o en posición de algo o cuando estamos para proponer algo, y en este momento fundacional se está pasando de la oposición a la proposición, que son dos tipos de diálogo, dos tipos de competencias muy diferentes que hacen necesaria una nueva pedagogía política para fortalecer los liderazgos.

Voy a entrar ahora en los dos grandes temas: la democracia y el Estado. Simplemente quiero decir que la democracia liberal es, por varias razones, una democracia de muy baja intensidad, no garantiza las condiciones de igualdad de política, reduce la participación en el voto, es vulnerable a la participación y no reconoce otras identidades que las individuales. Pero es contradictoria, y es contradictoria porque puede ser utilizada –y está siendo utilizada– para desarticular el poder de los de arriba. Así pasó en Venezuela, así pasa en Bolivia. Sin embargo, no puede sustentar un nuevo pacto político.

Es decir que hay que inventar nuevas formas de democracia sin rehusar los principios de la democracia liberal, hay que integrar estos principios en una concepción más amplia que pasa por dos pilares. El primer pilar es el uso contrahegemónico de la democracia representativa, o sea la lucha por una democracia más amplia, sin descalificar la democracia electoral; esa es una lección reciente de las luchas del continente. El segundo pilar es el desarrollo de nuevas formas de democracia participativa para crear una democracia intercultural, una democracia en que las reglas de debate y decisión sean multiculturales. En un proceso con reglas de debate y decisión monoculturales no va a haber democracia intercultural.

Debo decir que cuando el pacto político por la Constituyente en Bolivia eliminó la doble representación por el voto y por usos y costumbres, fue, de hecho, una manera monocultural de resolver una cuestión intercultural, y ese es un muy mal principio para un proceso intercultural. La democracia intercultural parte de la idea de que hay formas de inclusión que son formas de exclusión; por ejemplo, dar el voto a gente que no tiene condiciones para ejercerlo de una manera positiva. Entonces las formas de inclusión pueden ser formas de exclusión siempre y cuando no se definan las reglas de debate; no hay democracia intercultural y poscolonial si en el proceso del periodo transicional no hay sistemas de acción afirmativa y de discriminación positiva. Por eso, la democracia intercultural significa reivindicar la demodiversidad.

Hay una enorme diversidad de formas democráticas, y esa diversidad se está perdiendo. En los años sesenta, por ejemplo, también en el mundo eurocéntrico había democracia popular, democracia representativa, democracia participativa, democracia directa. En 30 años todo se eliminó y pasamos a hablar directamente de democracia representativa; se perdió la demodiversidad y hay que reconquistarla. ¿Cómo se lo logrará? Pues articulando siempre el doble principio de la interculturalidad y la poscolonialidad.

En primer lugar, hay que encontrar criterios distintos de representación política. La representación no puede ser solamente cuantitativa, la que sale del voto. Es cierto que ésta es importante, no se puede descalificar, pero hay otras formas de representación cualitativas que provienen de la historia, de los usos y costumbres, de la calidad, del desenvolvimiento de la gente. Los movimientos sociales, por ejemplo, son una representación cualitativa difícil de organizar porque es nueva, pero hay que pensar en ella porque ahora está emergiendo y hay que darle una forma política, lo que es muy complejo. Pero, además, esta representación cualitativa puede contener elementos cuantitativos, es decir, la representación de una región o de una autonomía o de una comunidad, puede ser mayor o menor según sea el tamaño del grupo o la dispersión territorial. De modo que hay procesos de articulación entre lo cualitativo y lo cuantitativo que deben ser considerados, y para eso va a ser necesaria otra articulación entre partidos y movimientos sociales.

Por eso miramos con alguna preocupación lo que pasa en Venezuela; siempre debe haber pluralidad de partidos y aquí el trabajo de Juan Carlos Monedero es importante para advertir lo que pasa en ese país, porque los partidos, aunque tienen todos los defectos, tienen una ventaja muy grande: no tienen los defectos del partido único. Pero los partidos tienen que transformarse por dentro si quieren articularse con los movimientos sociales y respetarlos. En segundo lugar, la participación de origen europeo tiene enormes virtudes: presupuestos participativos, consultas populares, referéndum, iniciativas populares, contralorías sociales, todas esas son formas que ya están en el terreno y que pueden ser ejercitadas, practicadas y aplicadas de maneras muy distintas. Comparen, por ejemplo, una consulta popular en la sociedad brasileña o portuguesa con una consulta en Chiapas: son dos tipos de consulta muy distintos, pero son consultas y estas consultas son formas más amplias de participación. De modo que hay formas eurocéntricas y, podríamos decir, indocéntricas de participación democrática, y hay que empezar a ver cómo se pueden enriquecer unas a otras. La posibilidad de enriquecimiento recíproco es lo que caracteriza a la interculturalidad progresista.

Esta democracia intercultural tiene otra característica: tiene una concepción muy amplia del espacio público y para el espacio público todos los

derechos son fundamentales. La lucha –por la tierra, por el agua, por la soberanía alimentaria, que es cada vez más importante, por los recursos, por los bosques, por los saberes tradicionales– tiene que ser democrática.

En su origen, la idea del Estado liberal era la de una organización de la burguesía para luchar contra los usos y costumbres del poder feudal y premoderno. Por eso es que las democracias y el Estado y el constitucionalismo moderno son tan homogéneos: la lucha era contra los usos y costumbres feudales. Otra idea era que los usos y costumbres iban a desaparecer con las sociedades modernas, lo que no pasó, como sabemos. Por eso ustedes entienden muy bien por qué los Estados modernos, en su institucionalidad administrativa, a veces no cambiaron nada cuando de democracia se pasó a dictadura: las dictaduras convivieron con el mismo Estado.

La primera idea que quiero compartir con ustedes es el carácter experimental de este Estado. Nosotros no tenemos las condiciones, hoy en día, para preparar un proyecto completo, un proyecto claro para gobernar el Estado intercultural y poscolonial. Tiene que ser experimental, y esa experimentación tiene que actuar a dos niveles: al nivel de la institucionalidad del Estado y al nivel de la territorialidad del Estado. Eso implica un nuevo constitucionalismo porque, como digo, el constitucionalismo moderno es el imperio de la uniformidad, al contrario del constitucionalismo intercultural y poscolonial.

No es posible encontrar en este momento todas las formas, porque además muchas de las formas van a ser formas mezcladas, van a ser formas híbridas de gobernación, de institucionalidad, de territorialidad, y eso implica, entre otras cosas, que muchas cuestiones quedan abiertas, pues no pueden ser resueltas en un momento dado.




Tenemos un ejemplo bueno en Sudáfrica, en su Constitución de los años noventa, cuando se llegó a la conclusión de que no se podía resolver todo y se decidió pasar muchas de las cuestiones a un Tribunal Constitucional. Eso no se aplica aquí, no se lo puede hacer en las condiciones actuales en Bolivia, pero pienso que uno de los pasos para un proceso constitucional de este tipo es pensar muy rápidamente en un Tribunal Constitucional idóneo y progresista, que pueda realmente asumir la interculturalidad y la poscolonialidad.

El ejemplo más claro que tenemos en el continente es la Corte Constitucional en Colombia durante los primeros años de la Constitución, contradictoria por cierto, pero muy interesante para traer una nueva institucionalidad muy abierta, que además era y debe ser experimental.

Para dar un ejemplo del experimentalismo en mi país, el gobierno socialista decidió crear lo que se llama un ingreso básico, que consiste en una cantidad de dinero que toda la gente debe tener, sea obrero, sea desempleado, en fin. Pero era una solución muy compleja, por lo que se aplicó de un modo experimental, durante un año, a 3500 familias. Al final del año se la evaluó y después se la aplicó a todo el territorio. Aquí está la idea de una política que fue introducida de manera experimental.

Me parece que por dos razones hay virtudes en este proceso. Cuando una cosa va a ser creada, hay dos conclusiones o consecuencias: por una parte, las partes políticas saben que no se va a decidir por toda la vida o por 30 años, sino por tres o cuatro. Por otro lado, tiene la ventaja de mantener vivo el poder constituyente, porque las constituciones tienen esa característica: son un poder constituyente que se transforma en un poder constituido, y los poderes constituyentes son desposeídos de esa característica cuando la Constitución está hecha. Entonces es muy importante mantener el proceso, el poder constituyente.

Ahora tocaremos el ámbito de la institucionalidad. Me concentraré en el pluralismo jurídico o las justicias autónomas indígenas. Pienso que en esta área un pluralismo jurídico es fundamental en situaciones de interculturalidad y poscoloniales porque el pluralismo jurídico es la mejor manera, tal vez la más clara, para articular unidad con diversidad, mostrando los límites de una y otra. No pueden ser justicias totalmente separadas –justicia indígena acá y justicia eurocéntrica allá– pues se destruye la unidad mínima del Estado; tiene que haber una articulación, que es decisiva. Por ejemplo, en el dominio criminal habrá una articulación: primer principio, la autonomía de la jurisdicción indígena no se destruye, no es herida si existe el recurso de un Tribunal Constitucional idóneo, que es diverso en su Constitución y que está obligado a interpretar la ley de acuerdo con los principios de la interculturalidad y la poscolonialidad. Un ejemplo de esto, entre muchos otros, es Colombia, donde la gente va a un juicio en los cabildos indígenas y cuando una parte no está satisfecha con la decisión del tribunal indígena decide recurrir a la Corte Constitucional diciendo que no hubo debido proceso porque la gente no estaba representada por un abogado. Los jueces de la Corte Constitucional deciden que sí hubo debido proceso, aunque no hubiera habido abogados. ¿Por qué? Porque estaba la familia, que acompañaba a las personas en el proceso y era, como dirían los sociólogos, un equivalente funcional del abogado, y por eso el debido proceso fue entendido de una manera intercultural.

Un segundo principio es que todas las comunidades con un mínimo de complejidad tienen sus minorías, que pueden ser minorías criollas, de otras etnias o de otros grupos lingüísticos. Por ejemplo, pienso que en algunas de estas jurisdicciones más complejas van a estar presentes dos jurisdicciones: la jurisdicción eurocéntrica y la jurisdicción indígena. En este campo hay problemas que se debe resolver; por ejemplo, cuando un indígena prefiere ser sometido a la justicia eurocéntrica, que llamamos la justicia oficial, y no a la justicia indígena. Pienso que se debe tener la posibilidad de que la gente opte, con las consecuencias que su opción tiene, porque si alguien se niega a aceptar la justicia indígena sabe que muy probablemente va a ser expulsado de la comunidad indígena, porque ésta no es simplemente una comunidad de derechos, es también una comunidad de deberes. Entonces la institucionalidad pluricultural y poscolonial del Estado es muy importante.

En cuanto a la territorialidad, nuevamente cada una de las sociedades pluriculturales tiene su historia y tiene que encontrar una solución política distinta, propia. Sabemos que es necesario combinar unidad con diversidad. Sabemos que el territorio homogéneo ha sido siempre el mismo, ha sido una ficción que solamente las Fuerzas Armadas tomaron en serio. Por eso es que esta heterogeneidad es reconocida como tal y esa heterogeneidad no tiene, en este momento, forma política. ¿Cómo podríamos hacer para avanzar? Voy a darles apenas una idea: primero hay que distinguir formas de autonomía y de autodeterminación. La autonomía tiene que ver con procesos de descentralización administrativa; la autodeterminación tiene un fuerte componente político y cultural. La geometría variable de la poscolonialidad obliga a que no haya autodeterminación para las poblaciones no indígenas, pero puede haber autodeterminación para las poblaciones indígenas. Podemos tener, por eso, dos formas de autonomía: una forma de autonomía administrativa y unas formas de autonomía con autodeterminación.

Esta geometría variable es la que permite combinar interculturalidad con poscolonialidad. Las mismas soluciones territoriales no pueden ser aplicadas a todo tipo de comunidades y a todos los departamentos porque se iría contra el principio de la poscolonialidad, que exige acción afirmativa y discriminación positiva. Las autonomías pueden existir a diferentes niveles y no es inconcebible que una autonomía de un espacio más amplio contenga, dentro de sí misma, otras microautonomías. Por eso pienso que la autonomía es un proceso que se puede aplicar parcialmente: una Constitución puede aplicar por dos años una nueva forma de autodeterminación en una comunidad, en un departamento y en una sola región, como experimento piloto, y ver qué sucede. Porque nadie tiene las recetas, y sobre todo los políticos no tienen conocimiento del país desde abajo. Es un verdadero problema el enorme aislamiento entre la clase política y los ciudadanos.

Los movimientos sociales están haciendo un esfuerzo, pero se ubican donde se produce el choque entre una perspectiva de arriba y una perspectiva de abajo. Las comunidades están mezcladas y no son homogéneas. Como decía, cada comunidad, cada autonomía que es creada en la base de la interculturalidad tiene que aplicar la interculturalidad en su seno, no tiene que ser monocultural ella misma después de ser reconocida como intercultural en sí misma. Por otro lado, el principio de la poscolonialidad exige que todas las minorías en un territorio deben ser tratadas por igual, pero algunas deben ser objeto de acción afirmativa.

Finalmente, me referiré a una cuestión sobre la nueva territorialidad y la solidaridad. El principio poscolonial nos obliga a reconocer, ante todo, la brutal falta de solidaridad nacional que hubo en el pasado. Hay que reconocer en primer lugar la injusticia histórica en la distribución de las regalías y los beneficios de los recursos naturales. En segundo lugar, la solidaridad nacional va a exigir, desde una perspectiva poscolonial, alguna discriminación positiva en la distribución de regalías y beneficios, y eso se aplica tanto aquí como en Nigeria, que es un caso particularmente grave. Pero nada de eso va a menoscabar la solidaridad nacional. Es curioso que en mis muchos contactos con los movimientos indígenas nunca se ha rechazado la idea de la solidaridad nacional. Lo que se rehúsa es una solidaridad nacional impuesta desde arriba, no negociada y que no reconoce la injusticia histórica ni, por tanto, la posibilidad de una discriminación positiva.

En conclusión, lo que es diverso no es inconmensurable, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no es idéntico, lo que es desigual no es necesariamente injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando las diferencias nos hacen inferiores; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos quita nuestras características en el continente. Hoy la identidad nacional no se puede analizar sin identidades transnacionales, continentales y también locales. La complejidad reside en que un miembro de una cultura dada solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las culturas criollas.

El reconocimiento recíproco debe tener en cuenta el desconocimiento recíproco en el pasado y, como digo siempre, el desconocimiento de las injusticias históricas.

Estas son tareas permanentes, pero una cosa es cierta: el Estado moderno y la democracia no van a crear un mínimo de estabilidad política, Por eso estamos en esta dualidad o dicotomía: o inventamos un Estado pluricultural y poscolonial, una democracia de alta intensidad intercultural y poscolonial o tenemos la barbarie, que puede ser peor que lo que tenemos hoy. Por eso todos debemos luchar con nuestras diferencias y con solidaridad, que el gran objetivo es evitar la fragmentación. El fraccionalismo de nuestras diferencias nos puede hacer vulnerables y volvernos a la barbarie. Eso es algo que no podemos tolerar y es por eso que estamos aquí.

* Fuente: Boaventura de Sousa Santos 2008 “Reinventando la emancipación social” en *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales* (La Paz: CLACSO, Muela del Diablo Editores y Comuna).